

**ISSN: 2317-0506**

**Anais do Congresso da SOTER**

**25º CONGRESSO INTERNACIONAL DA SOTER 2012**

**TEMA: Mobilidade Religiosa – Linguagens – Juventude - Política**

**LOCAL: PUC-Minas, 09 a 12 de Julho de 2012**

**Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil**

**SOTER – Sociedade de Teologia e Ciências da Religião**

Os textos publicados são de responsabilidade de cada autor.

**Projeto Gráfico:** Studio Ninho

**Diagramação:** Paulo Agostinho N. Baptista

**Capa:** Tiago Parreiras

**Publicação**

**eletrônica:**

Disponível

em:

<[http://www.soter.org.br/index.php?pagina=grupo\\_livro&tela=45&vw=31](http://www.soter.org.br/index.php?pagina=grupo_livro&tela=45&vw=31)>.

**Belo Horizonte, 2012**

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais A532 Anais do Congresso da SOTER - Sociedade de Teologia e Ciências da Religião - v. 1, n. 1 (2012- ). – Belo Horizonte: PUC Minas, 2012- .

v.

Anual

ISSN: 2317-0506

1. Teologia - Periódicos. 2. Ciências da religião. I. Sociedade de Teologia e Ciências da Religião. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. III. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. IV. Instituto Santo Tomás de Aquino.

CDU: 2(05)

## O CULTO ÀS IYÁ-MI OSORONGÁ NOS TEMPLOS AFRO-BRASILEIROS DO RECIFE: um fenômeno pós-moderno

Andréa Caselli Gomes  
Email: sirenithada@gmail.com

### Resumo

O presente trabalho propõe focar uma recente mudança nas formas de religiosidade das casas de Candomblé do Recife: o culto às Iyá-mi, entidades femininas presentes na religiosidade yorubá. Culto originalmente secreto e exclusivamente feminino às entidades ancestrais designadas como Iyá-mi tem sido assunto polêmico e controverso entre os adeptos das religiões afro-brasileiras, principalmente entre os que buscam a reafirmação em suas vivências religiosas. Na cidade do Recife, há templos e adeptos que exercem esse culto deliberadamente, sem conhecer profundamente suas raízes tradicionais; observa-se um resgate contemporâneo de uma atividade que há muito tempo perdeu seu significado original, visto que as novas práticas acarretam recentes elaborações de mito e de rito sobre o aspecto feminino. Trata-se de uma lucidez afirmar que a referida atividade vem sendo adotada e explorada por adeptos do sexo masculino, sendo eles os responsáveis pela recente popularização do culto, principalmente entre os novos adeptos.

Palavras-chave: Religiões afro-brasileiras; culturas; morte; Candomblé

São várias as formas de expressar o feminino encontradas nas religiosidades de matriz africana, porém cada uma é simbolicamente distinta da outra. A forma religiosa eleita como estudo deste trabalho foi o candomblé, devido ao seu caráter bastante africanizado e por abranger o sistema religioso yorubá, que por sua vez é muito enriquecido em representações femininas que envolvem o coletivo.

A estrutura panteística yorubá oferece muitos símbolos femininos através de seus orixás (seres da natureza), porém nenhum deles remete ao feminino como um todo, pois cada um trata de um determinado aspecto. O povo nagô, de etnia yorubá, tem uma concepção estendida acerca dos habitantes do Orun (universo mágico yorubá, oposto ao Ayê que simboliza o universo terreno), diferenciando os orixás dos ancestrais. Enquanto os orixás são associados à energia da criação e sua emanção partiu diretamente de Olorum (Deus supremo); os ancestrais que em idioma yorubá são chamados *Eguns* estão associados à história da humanidade. “Os orixás estão especialmente associados à estrutura da natureza e do cosmos e os ancestrais à estrutura da sociedade (SANTOS, 2002, p. 102)”.

Os eguns são diferenciados entre eguns da esquerda e eguns da direita, para designar respectivamente entidades femininas e masculinas. Segundo Elbein, “assim como os

masculinos tem suas instituições nas sociedades Egungun; as Iyá-mi, que constituem sua contraparte feminina, têm a sua na sociedade Gueledê e também numa outra sociedade pouco conhecida, o Egbé Elékó (SANTOS, 2002, p. 105)”.

Em relação ao fato da ancestralidade feminina ser designada como propriedade da esquerda, é esclarecedor observar o que pensam as mitologia ocidental e oriental no que diz respeito ao significado dos lados direito e esquerdo. Segundo Chevalier, em seu Dicionário de Símbolos:

A Idade Média cristã a essa tradição, segunda a qual o lado esquerdo seria o lado feminino, em oposição ao direito, masculino. Sendo fêmea, a esquerda é igualmente noturna e satânica, segundo antigos preconceitos, por oposição à direita, diurna e divina. [...] Na África, para os bambaras, o 4, número da feminilidade, é sinônimo de esquerda; o 3, número da masculinidade, é sinônimo de direita. A mão direita é símbolo de ordem, de retidão, de trabalho, de fidelidade; a mão esquerda é símbolo de desordem, de incerteza. [...] Na tradição cristã do Ocidente, a direita tem um sentido ativo; a esquerda é passiva. Também, a direita significa o *futuro* e a esquerda o *passado*, sobre o qual o homem não tem poder (CHEVALIER, 1996, p. 341 a 343).

Portanto, tanto na tradição ocidental quanto na tradição africana, a direita é benéfica e a esquerda é maléfica; porém fica claro que o maléfico constrói a harmonia em conjunto com o benéfico.

Os autores que tratam sobre o tema concordam que a festa Gueledê é realizada a fim de propiciar a fecundidade e a fertilidade, apaziguando o enorme poder das ancestrais. A celebração ocorre no período da noite, no mês de maio que antecede as chuvas, com a dança dos Egungus (eguns masculinos) e a dança da Iyá-nlá (outro nome para Iyá-mi). A dança dos Egunguns tem movimentos rápidos e agressivos, enquanto que a dança das ancestrais acontece em movimentos que sugerem bênçãos e com gesticulações circulares; quando são utilizadas as máscaras chamadas Efé, que cobrem as cabeças das dançantes e representam o mistério e a altivez das anciãs. Sendo assim, podemos perceber que a ancestralidade masculina é individualizada em variedades de espectros, enquanto que a ancestralidade feminina é coletiva e reunida em uma só entidade que é a Iyá-mi, como um único ovo gerador de tudo. A UNESCO (United Nations Education, Scientific and Cultural Organization), no ano de 2008, lançou o projeto de salvaguarda do festival Gueledê como Patrimônio Cultural da Humanidade (UNESCO, 2012).

As aparições das Iyá-mi nas cerimônias dessas sociedades simbolizam aspectos coletivos do poder ancestral feminino, representam uma totalidade, simbolizada pelo igbá (cabaça em idioma yorubá).

Diversos estudiosos das formas de culto afro-brasileiro (psiquiatras, antropólogos, clérigos, historiadores...) se dedicaram às Iya-mi com diversos olhares e todos formam um conjunto de dados históricos sobre a importância da ancestralidade feminina no contexto afro-brasileiro. Psiquiatras como Nina Rodrigues (1932) e clérigos citados pelo fotógrafo e etnógrafo Pierre Verger(1997), no início do século XX mostravam os rituais ancestrais como patologias manifestas ou como desvios de caráter.

Pierre Verger (1997), Juana Elbain (2002) e o historiador João José Reis(1991) tratam o tema de forma empírica, com visões contemporâneas aos seus respectivos períodos de pesquisa acadêmica. Em se tratando de fontes orais como poemas, contos, cantos e lendas, são vastos os materiais coletados e interpretados por pesquisadores como Reginaldo Prandi(2001) e Celso Sisto(2007).

Por tratar-se de um tema que significa tabu e mistério para os próprios adeptos do candomblé, o encontro com bibliografias e fontes orais torna-se escasso, posto que falar abertamente sobre o tema é algo complexo e não convencional para esses praticantes. O trabalho se concentra no fato de que esse é um culto quase extinto que atravessou séculos e estritamente feminino; mas que na contemporaneidade é executado também por homens, muitas vezes de maneira distinta e experimental, modificando antigas hierarquias e tradições do sagrado.

Sendo assim, ficou perceptível que na mitologia yorubá, assim como em outras sistematizações pagãs bem elaboradas, há a representação do inconsciente feminino, total e sem sublimações: as Iya-mi Oxorongá, onde é possível identificar a mulher selvagem, criadora e ao mesmo tempo destruidora, sendo objeto de culto crescente e expansivo no candomblé brasileiro.

Sendo essa recente forma de culto uma readaptação de uma prática importada e inserida na cultura brasileira pelos africanos escravizados, se torna interessante não deixar de citar as palavras do historiador David Lowenthal que, ao mesmo tempo em que lembra o passado como um país estrangeiro, visto que as coisas eram feitas de modo diferente, afirma que:

O passado sempre é alterado por motivos que refletem as necessidades atuais. Nós reformulamos nossa herança para torná-la atraente em termos modernos; buscamos torná-la parte de nós, e nós parte dela; nós a adequamos à nossa auto-imagem e aspirações. Desenhada grandiosa ou familiar, aumentada ou suavizada, a história

é continuamente alterada em prol de nossos interesses particulares, ou em favor de nossa comunidade ou país (LOWENTHAL, 1985, p. 348).

Na simbologia yorubá, o pássaro representa o poder procriador da mãe; sendo a Iyá-mi representada geralmente por um pássaro noturno, negro e de olhos abertos; constantemente relacionado à coruja. Esse poder é essencialmente misterioso, secreto; escondido nas profundezas do corpo da mãe, casa e morada. Iya-mi é o ancestral feminino coletivo, são os eguns de esquerda. Representa a síntese do poder feminino manifesto na possibilidade de gerar outro ser e, numa porção mais ampla, de povoar o mundo. Donas de um axé (força) tão poderoso quanto o de qualquer orixá, as Iyá-mi tiveram seu culto difundido por sociedades secretas de mulheres e são as homenageadas do festival Gueledé, na Nigéria, realizado entre os meses de março e maio, que antecede o início das chuvas no país, remetendo imediatamente a um culto relacionado à fertilidade.

Para os participantes do culto Gueledê, elas são as feiticeiras que levam sorte ou prejuízo aos seres humanos.

As mães, neste culto, são compreendidas como a origem da humanidade e o seu grande poder reside na decisão que toma sobre a vida de seus filhos. É a mãe que decide se o filho deve ou não nascer e, quando ele nascer, ainda decide se ele deve viver. Iyá-mi é a sacralização da figura materna, por isso o seu culto é envolvido por tantos tabus. O seu grande poder deve-se ao fato de guardar o segredo da criação. Tudo o que é redondo remete ao ventre e, por consequência, às Iyá-mi. O poder das grandes mães é expresso entre os orixás; mas o poder de Iyá-Mi é manifesto em toda mulher. Entende-se então, que a força mágica de Iyá-mi reside na genitália feminina.

Sendo assim, as Iyá-mi são as senhoras da vida, porém o corolário fundamental da vida é a morte e o tabu relacionado à Iya-mi tem seu significado no medo da morte e do desconhecido natural, o medo diante dos mistérios da natureza.

Judith Gleason, em sua obra *Oya: Em louvor a uma deusa africana*, oferece uma descrição de um ritual funerário yorubá na antiga cidade de Oyó:

*History*, do reverendo Samuel Johnson, escrito a quase cem anos e referindo-se a seu povo, contém a descrição de um funeral tradicional da antiga Oyo(...). Johnson revela que os iorubas tradicionalmente enterram seus mortos no chão de suas casas e com muitas roupas(...). Antes de existirem caixões (uma influência colonial, diz Johnson), o corpo amortalhado era enrolado em esteiras sobre as quais se colocavam algumas varetas da árvore akoko. Essa árvore é cultuada e suas propriedades mágicas controladas pela Grande Mãe dos pássaros-da-noite, que são os avatares das feiticeiras (GLEASON, 1999, p.98 e 99).

Então, percebe-se que o receio a respeito das ancestrais femininas perdurou desde a África pré-colonial até os dias de hoje, contaminando inclusive as sociedades de população afrodescendente como a brasileira. Não foram encontradas fontes históricas que expliquem de forma positiva a origem desse culto, entretanto, muitos são os relatos orais que sobreviveram em comunidades da Nigéria e que chegaram até o Brasil através do regime escravocrata colonial.

Levando em conta que os mitos africanos são incorporados no complexo ritual; um deles é a lenda de Oxossi coletada por Celso Sisto (2007), a lenda de Iya-mi Oxorongá coletada por Reginaldo Prandi (2001) e os versos sobre a chegada de Iya-mi escritos por Pierre Verger (2001). Ao ler as narrativas, fica clara a necessidade de a ancestral fazer questão de receber algo como recompensa (oferenda) pela sua benevolência. Essa necessidade intensa de ser constantemente retribuída para poder procriar abundantemente é a base da ambivalência primordial do poder feminino. A mulher precisa ser umedecida, o que é expresso na ritualística do culto às ancestrais.

O recebimento e redistribuição de axé compõem o motor desse culto. Segundo Elbain, “para poderem cumprir sua função, devem ser fecundadas. É isto que constitui a base de seu aspecto agressivo” (SANTOS, 2002,p.114).

Ao ler os mitos sobre Iyá-mi Osorongá tem-se a impressão de um medo infantil diante de um poder imenso e terrível. Esse medo vem, supõe-se, em grande parte, da incompreensão e do mistério que cerca as mães ancestrais e também da sensação de impotência sob a imagem grandiosa. Carl Gustav Jung afirma que a imagem da mão está profundamente arraigada na psique humana e encontra-se difundida em diferentes mitos e religiosidades (JUNG, 2007).

As religiosidades afro-brasileiras se formaram a partir do processo colonizador e escravocrata; desde então se tornaram uma forma de resistência cultural e histórica através dos descendentes de africanos.

As confrarias religiosas negras, sob uma aparência católica apostólica romana, foram surgindo como uma forma de reconstruir a identidade negro-africana dentro de um contexto social.

“Os negros escravizados das nações nagô e kêtú, fixaram-se na Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte” (LODY, 1996, p. 53). A Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte reuniu as maiores sacerdotisas do culto nagô que formaram uma das mais tradicionais casas de Candomblé da Bahia; sobre esse processo, Elbein explica:

Na Nigéria e no Daomé, o culto das Iya-mi está organizado na sociedade Gueledê, que existiu no Brasil. Sua última sacerdotisa suprema foi Omoniké, que tinha o nome católico de Maria Júlia Figueiredo, do mais antigo terreiro nagô, o Ilê Iyá-Nasô. Com sua morte, cessaram-se os festivais anuais bem como a procissão que realizavam no bairro de Boa Viagem. Uma parte dos objetos rituais foram levados ao atual terreiro Ilê Opo Afonjá (SANTOS, 2002, p. 115).

A Irmandade da Boa Morte surgiu do trabalho de mulheres remanescentes do Ilê Iyá-Nasô e hoje encontra-se na cidade de Cachoeira, na Bahia; sincretizando o culto africano com a fé em Nossa Senhora da Boa Morte. Ao observar a simbologia da festa da Boa Morte, fica clara a relação dessa sociedade de mulheres com o culto das ancestrais feiticeiras; a festa acontece anualmente entre 13 e 17 de agosto, dias cristãos dedicados à Assunção de Maria. O fato de celebrar a morte mariana e velar o corpo de Cristo no começo da procissão, respectivamente faz alusão ao poder de Iya-mi relacionado ao mistério da morte e ao ritual de axexê (ritual funerário) onde Iya-mi guarda e protege o espírito do morto. O traje de gala usado durante a festividade fala por si só, nas cores preta, vermelha e branca; justamente as cores de Iyá-mi Osorongá, pois no Candomblé o preto é uma cor tabu, apenas permitida ao culto secreto e fechado das Iyá-mi.

Segundo Verger em Elbein, “o significado de Iyá-mi foi deteriorado a medida que aumentavam os interesses acadêmicos de pesquisadores estrangeiros e ela se tornou sinônimo de bruxaria e sortilégios no pior sentido possível.”(SANTOS, 2002, p. 115). Pesquisadores que se copiaram - principalmente clérigos e psiquiatras estrangeiros - participantes da chegada da medicina ao Brasil, relatam Iyá-mi como signo destruidor e assassino. Esse direcionamento histórico da pesquisa científica no início do século XX gerou, salvo raras exceções, métodos e teorias que obscureceram e deturparam a realidade sociocultural que se pretendeu analisar. A dicotomia do símbolo Iyá-mi fez com que o estudo dos ancestrais femininos fosse separado do da religião nagô, consideradas destruidoras e antissociais e associadas à bruxaria.

É importante observar que alguns aspectos da sexualidade feminina têm sido privilegiados, mitologicamente, pelos adeptos das religiões afro-brasileiras. O arquétipo da mãe destruidora representado por Iyá-mi Osorongá, raramente é encontrado nas representações femininas dessas religiosidades.

A umbanda parece ter promovido, em torno de Iemanjá, um esvaziamento de conteúdo sexual. Tal sublimação ou repressão deu

surgimento à entidade pomba-gira, que é pura criação brasileira e representa a livre expressão da sexualidade feminina aos olhos de uma sociedade ainda dominada por valores patriarcais (AUGRAS, 2000, p. 58).

A divisão de poder das yabás com os orixás masculinos tem como consequência o despojamento dos aspectos da mãe ancestral. Na medida em que as funções se tornam gradualmente distintas, divindades masculinas e femininas individualizam-se, os poderes são distribuídos, cada entidade responde a um aspecto específico. Além do que, parece que tais orixás femininos representam exclusivamente o aspecto da mãe boa. Porém, há um poder residual que permanece impermeável às investidas dos valores patriarcais, e no qual se condensam todas as potencialidades negativas; é o poder das Ajé, temíveis feiticeiras, as quais nem se pode pronunciar os nomes. Conhecidas também na tradição oral como Eleyé ou donas do pássaro da noite, sendo agora reduzidas aos aspectos aterradores conhecidos como Iyá mi Osorongá.

Há bastante movimentação religiosa em torno da mitologia das Iyá Mi Osorongá (Minha Mãe Feiticeira, em idioma yorubá) dentro de terreiros de candomblé, principalmente os mais novos e menores que se encontram em acelerado processo de desenvolvimento.

De acordo com observações e pesquisas virtuais em sites de relacionamentos e outros endereços do cyber-espço, é propício afirmar que o referido culto vem sendo adotado e explorado por adeptos do sexo masculino, sendo eles os responsáveis pela recente popularização do culto, principalmente entre os novos adeptos das religiões afro-brasileiras, sendo tema de grande discussão tanto em comunidades virtuais como nos templos afro-brasileiros; causando ressignificações nos trabalhos ritualísticos dos terreiros. Pretende-se a verificação do resgate simbólico da ancestralidade feminina nas manifestações religiosas do Recife, em sua maioria praticada publicamente por religiosos do sexo masculino.

O que se buscou traçar nesse trabalho, portanto, são as origens e influências que resultaram neste fenômeno, inclusive e especificamente na cidade do Recife; e igualmente os fatores sociais que possibilitaram seu surgimento e sua rápida expansão, entre as quais se incluem o resgate do axé feminino, e a formação de novas identidades na religiosidade afro-brasileira em um contexto pós-moderno em rápida transformação.

Esse trabalho compreende a importância histórica e simbólica do surgimento reelaborado do culto às entidades chamadas Iyá-mi para a religiosidade das comunidades de candomblé no Recife, na primeira década do século XXI.

Observa-se que o processo de reafrikanização, que desconsidera sincretismos e busca conservar e resguardar práticas africanas nos cultos e no imaginário popular das comunidades



afrodescendentes é causa primordial para a tentativa de retorno ao culto dos ancestrais femininos.

A constatação de que um número cada vez maior de adeptos masculinos estão iniciando o culto aos ancestrais femininos, indica o desejo coletivo nos templos de aprofundamento no estudo e na adoração aos aspectos totalmente femininos, visto que as iyá-bás representam a feminilidade que interage com a masculinidade dos orixás masculinos, enquanto as feiticeiras Iyá-mi são autossuficientes em seu axé (força mágica, poder).

Por distintos motivos históricos ou de identidade tradicional, muitos adeptos rejeitam ou temem o culto às ancestrais; ainda havendo os que o reconhecem como exclusivamente feminino e procuram respeitá-lo como tal; gerando dúvidas e imprecisões sobre sua história, sua origem e sua prática.

O poder feminino é exercido por suas representantes no Ayé (mundo terreno), que são as sociedades Gueledé e Elekó ou nos segmentos femininos dos terreiros, representados pela Iyalodê (chefe da comunidade) ou a Iyalorixá (chefe religiosa, sacerdotisa). Sendo assim, a manipulação desse poder por homens pode ser descrito também como uma invasão territorial dentro da hierarquia religiosa afro-brasileira.

Existe uma ligação estreita entre as anciãs da noite e o poder dos orixás, principalmente os orixás femininos. O poder divino que os orixás femininos possuem, e como os usam, estão relacionados aos simbolismos portadores do axé que, de acordo com a sabedoria yorubá, comportam três tipos de sangue: a água através do líquido amniótico (sangue branco), o fogo através do sangue menstrual (sangue vermelho) e a terra através do óvulo e da placenta (sangue preto). Por motivo dessa vivência ritual se justificam ser branco, vermelho e preto as cores das anciãs e também por isso se dá a ligação das orixás com a feitiçaria.

Dessa forma, certos babalorixás (sacerdotes) sentem-se à vontade para cultuar as anciãs, visto que seu culto pode estar intrínseco ao culto dos orixás. Pois se um homem pode ser protegido (filho) de um orixá feminino, pode sentir-se no direito de aprofundar seus deveres rituais ao dono de sua cabeça.

Durante o desenrolar da pesquisa, descobriu-se através de fontes virtuais e orais, que os candomblecistas subdividem as anciãs em três tipos: a que domina o poder branco, a que domina o poder vermelho e a que domina o poder preto. As fontes entram em controvérsia quando se trata de definir qual tipo de Iyá-mi representa determinado poder, todavia todos concordam nesse agrupamento tripla e na sua importância hierárquica.

Durante entrevista realizada na visita ao terreiro Ilé Iamonjá Odo Ogum, concedida pelo babalorixá Rogério Vasconcelos (VASCONCELOS, 2010); o mesmo esclareceu a existência

de três tipos de Iyá-mi: a vermelha, chamada Funfun; a preta, chamada Pupa e a branca, chamada Dudu. Ele explicita que o grau de periculosidade é definido pelo escurecimento da cor, assim a branca é a mais calma, a vermelha é perigosa, mas pode ser apaziguada com oferendas e a preta é tão terrível que nem aceita receber ebós (oferendas).

Não importando suposição de veracidade das fontes, mas sim a importância mágico-ritual delas; fica claro que a tripla divisão tríplice da funcionalidade das ancestrais faz delas seres andróginos e harmônicos, podem fazer tanto o bem quanto o mal. Elas carregam a harmonia sem dualismos presente na natureza; e como a perfeição do mundo natural, têm a feitiçaria e a antifeitiçaria.

Durante o desenvolvimento da pesquisa, vários endereços eletrônicos foram acessados, devido ao conteúdo do tema tratar-se de um acontecimento contemporâneo. Verificou-se que são variantes e incontáveis as qualidades e quantidades de abordagens sobre o tema. Tanto homens quanto mulheres discutem sobre as anciãs africanas nos blogs, sites e redes de relacionamento. Pela primeira vez em séculos fala-se, mesmo que em meio virtual, sobre as anciãs, em um debate aberto a todos; quase sempre em textos informais ou escrito por adeptos do candomblé.

Em termos de pesquisa de campo, vários contatos foram feitos, porém nem todos foram correspondidos. No Recife, foram contatadas duas ialorixás e três babalorixás; porém apenas dois sacerdotes concordaram em falar sobre o tema.

A recusa em dialogar abertamente sobre as anciãs já era esperada e foi perfeitamente compreendida, devido ao assunto ser tabu e alvo de um culto fechado; principalmente duas sacerdotisas negaram-se terminantemente a expor o assunto, com a mesma alegação de que esse tipo de atitude acarretaria a ira das anciãs e fugiria aos preceitos da tradição.

Assim sendo, foram concedidas duas entrevistas, pelo babalorixá Rogério Vasconcelos, do terreiro Ile Iamonjá Odo Ogum, no bairro do Barro e pelo iniciado Sérgio Félix do terreiro .Ile Oya Alaba situado na cidade de Moreno, no bairro de Orlária, porém o iniciado reside em Recife, no bairro de Tejiptió. O babalorixá Rogério tem mais de quarenta anos de sacerdócio e foi iniciado por um babalorixá nigeriano (segundo ele mesmo); já o iniciado Sérgio tem aproximadamente vinte anos de iniciação no culto (segundo ele mesmo) e diz estudar e pesquisar sobre o culto das Iyá-mi Osorongá, tendo a oportunidade de aprofundar o seu conhecimento no terreiro de onde faz parte.

Nos dois diálogos, fica claro que todos os homens que decidem cultivar ou mesmo estudar as anciãs sofrem preconceito por parte de outros candomblecistas, principalmente por parte das sacerdotisas que se apropriam do culto. Os dois entrevistados coincidem em terem conhecido as anciãs através de seus respectivos sacerdotes e em praticarem e estudarem o

culto de forma fechada, sem abertura para membros de outros templos. Na concepção dos entrevistados, o culto é mal compreendido e o medo é maior que o respeito quando se trata das anciãs. Segundo Rogério Vasconcelos, a razão do culto ser pouco difundido em Recife é o medo que os adeptos sentem do poder obscuro e soturno das anciãs; porém para Sérgio Felix não se trata de simples medo, e sim de incompreensão, em suas palavras, o culto é “mal compreendido”. Os dois entrevistados divergem quando se trata de avaliar o conteúdo virtual disponível sobre as ancestrais. Sérgio Félix afirma que na internet as informações podem ser distorcidas e conseqüentemente mal interpretadas e que prefere discutir o tema em encontros e congressos de candomblecistas; já o babalorixá Rogério Vasconcelos admira e considera proveitoso o diálogo virtual sobre as Iyá-mi, inclusive conversou com a pesquisadora sobre alguns endereços com frequente visualização por parte dos adeptos e dos estudiosos do assunto. Rogério Vasconcelos considera de grande contribuição a discussão no cyber-espaço, pois essas experiências podem ajudar na difusão e melhor elaboração do culto, assim como na erradicação do preconceito e na melhor compreensão sobre a temática.

Falar abertamente sobre Iyá-mi não só significa melhor aceitação do feminino, mas também uma forma de resistência afro descendente na pós-modernidade. Esse diálogo pode significar a busca da reafricanização. Mescla-se a necessidade da reaproximação com a ancestralidade feminina com a busca da ancestralidade da terra natal. As duas mães simbólicas - África e Iyá-mi – se manifestam em uma única vontade. Aí está inserido o papel histórico da religião que, como elemento de coesão, dá lugar à formação de grupos e associações com características particulares.

Há de ser salientado o importante detalhe que de os babalorixás entrevistados no Recife e também os outros que popularizam o novo culto pelo espaço virtual, não são membros de templos considerados tradicionais em suas localidades. A tradição que se distingue pela antiguidade, pelo sistema vitalício de familiaridade sacerdotal (quando a sucessão do sacerdócio acontece entre parentes na religiosidade, pois os discípulos são considerados filhos e assim por diante) ou pela grandeza da comunidade do templo; não alcança os terreiros dos religiosos citados acima, que em sua maioria são novos templos com jovens administradores que lançam novos olhares sobre as formas de culto, de acordo com suas visões de mundo geralmente já globalizadas.

Então, mesmo com outra visão, ainda persistem tradições e ritualísticas que se encontram tão ou mais africanizadas que as dos templos ditos tradicionais. Talvez, por isso, a ausência de antiguidade familiar ou de tradicionalismos locais em certas comunidades afro-brasileiras seja vista como ausência de tradição. Acontece que essas novas comunidades

religiosas podem manter uma voz considerada como própria no fato de não tecerem laços de pertencimento com o modelo afrodescendente dominante.

O antigo conceito que se tem sobre terreiro tradicional afro-brasileiro beira a idealização e não interroga a tradição a partir do eixo de multiplicidade que a constitui. Desse modo, estando cientes de que a tradicionalidade sustenta elaborações de eventos culturais, mas não se limita a ser um deles, é que se argumentam suas perspectivas de significado nos horizontes da modernidade e da pós-modernidade e sua interferência no discurso de militância dos intelectuais afro-brasileiros.

O discurso inédito e inesperado sobre Iyá-mi Osorongá leva a refletir sobre as identidades modernas estarem sendo descentralizadas e fragmentadas. Stuart Hall, já na década de 1990, previa o seguinte:

Um tipo diferente de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas no final do século XX. Isso está fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais. Estas transformações estão também mudando nossas identidades pessoais, abalando a ideia que temos de nós próprios como sujeitos integrados (HALL, 2004, p. 09).

Pode-se até dizer que a globalização cria novos sujeitos, pois o que se vê é a decaída de pensamentos racionais e cartesianos que dão lugar a concepções intuitivas a partir do interior dos indivíduos. Enquanto o processo de globalização lança a tendência de homogeneização, há também uma fascinação com a diferença e com a mercantilização da etnia e da alteridade; juntamente com o impacto global, surge um novo interesse pelo local e pelo individualmente étnico.

O diálogo público sobre as ancestrais ressalta o conceito de tradição como processo dialético, onde as interlocuções entre preservação e mudança se realizam como requisito básico para a existência da própria tradição.

Como a pesquisa se caracteriza como um estudo histórico interdisciplinar é razoável que possa se basear na concepção junguiana sobre arquetipologia e na ideia de Hobsbawm sobre a invenção das tradições.

Durante as visitas aos templos e as entrevistas, foram observados os objetos e símbolos de imaginária que de alguma forma remetam ao contexto do arquétipo feminino concebido por Jung.

Os arquétipos são as tendências estruturais invisíveis dos símbolos. Representam conteúdos inconscientes que se modificam através da conscientização e da percepção; são imagens primordiais; de pré-existência imanente. Correspondem a tipos de símbolos ou tipos humanos; os arquétipos da Morte, do Herói, do Self (si-mesmo), da Grande Mãe e do Velho Sábio são exemplos de algumas das numerosas imagens primordiais existentes no inconsciente coletivo e presente em mitos, lendas e contos. (JUNG, 2007, p. 100).

Os objetos de imaginária e os aparelhos ritualísticos observados e fotografados durante as visitas aos templos praticantes do culto às ancestrais podem ser acompanhados pela visão junguiana sobre a simbologia da Grande Mãe. A variedade de imagens femininas com caudas ou asas, misturadas à parafernália de objetos circulares e redondos como cabaças e amuletos aparentam um culto totalmente provido dos recursos simbólicos que representam o poder procriador feminino.

Afinal, no nível do inconsciente coletivo, povos diferentes podem se encontrar no mesmo nível de vivência e realidade, e foi justamente isso o que aconteceu com o culto de Iyá-mi Osorongá quando recebeu sincretismos e novas aceitações no Brasil.

A recente recriação do culto à Iyá-mi pode também ser abordada na perspectiva de Hobsbawm; visto que o culto foi recriado através de um estudo contemporâneo sobre um passado distante sem nenhuma orientação direta. Pois, segundo Eric Hobsbawm,

Por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou regularmente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente; uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado (HOBSBAWM, 2008, p.09).

A grande consequência do novo e globalizado culto às anciãs da noite é o desenvolvimento do axé individual (do sacerdote) e do grupo (dos frequentadores do templo), que impulsiona o axé da comunidade. E quanto mais elevado o grau de iniciação de seus adeptos, tanto mais poderoso será o da comunidade. O axé não se aprende, se recebe, é enriquecido através da atividade ritual e da experiência mística; atingindo as entidades sobrenaturais e o grupo como um todo.

A cultura sempre enfrenta novas ordens e perspectivas em um mundo construído por momentos históricos específicos. Nesse contexto, o culto às anciãs da noite provou ser sólido e

consistente para persistir sobre as evoluções da tradição. As pessoas envolvidas nesse movimento cultural promovem a aceitação social dessa manifestação e oferecem à sociedade respostas que fazem sentido.

O louvor aos ancestrais africanos em terras brasileiras tem - em seu arcabouço - a influência cultural portuguesa. Compreender esse fenômeno social e religioso é percorrer uma parte da história da África e a contribuição cultural nigeriana na civilização brasileira.

O estudo analítico do culto às ancestrais africanas em Pernambuco, especificamente na cidade do Recife, esclarece o crescimento do interesse sobre o sagrado feminino em uma região onde o patriarcado enlaçou a história com seus engenhos coloniais e suas famílias de coronéis dominadores. O crescimento das práticas africanas e principalmente das práticas que reverenciam o sagrado feminino em Pernambuco e em sua capital; deixa claramente exposta a mudança de usos e costumes culturais onde o patriarcado dominou durante aproximadamente três séculos.

Nesse sentido, de geração em geração, o desenvolvimento do culto das anciãs ancestrais nas religiosidades afro-brasileiras dentro dos templos encontra na sociedade a sua legitimação e o seu reconhecimento por si mesmo, como uma prática legítima de matriz africana, intrínseca nas tradições brasileiras.

Por fim, é saudável constatar que mulheres e homens buscam a aproximação e a vivência com a totalidade feminina, à procura do envolvimento com a natureza selvagem (representada por *Iyá-mi Osorongá*). Talvez seja uma resposta sublimada à vida absurdamente racional, regrada e levada entre construções de concreto e máquinas poluentes que não dão lugar aos instintos e à sabedoria intuitiva.

## REFERÊNCIAS

AUGRAS, Monique. **De Iyá-mi a Pomba-gira**: transformações e símbolos da libido. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. (Org). *Cancomblé: religião do corpo e da alma*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000. 228 p.

BENISTE, José. **Òrun – Àiyé**: o encontro de dois mundos. 6 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008. 336 p.

DIREITA/ESQUERDA. *In*: CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de Símbolos**. 10 ed. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1996. 996 p.

GLEASON, Judith. **Oyá**: em louvor a uma Deusa africana. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999. 358 p.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2004. 101p.

HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. 6 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008. 316 p.

JUNG, Carl Gustav. **Psicologia do inconsciente**. 17 ed. Petrópolis: Vozes, 2007. 160 p.

MANZINI, Yaskara. **Iyami Osorongá (Minha mãe feiticeira)**: o coletivo feminino na cosmologia do universo. São Paulo. FPA – Faculdade Paulista de Arte, 2001. 75 p.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Cia. Das Letras, 2001. 591 p.

LODY, Raul. **Candomblé**: Religião e resistência cultural. Rio de Janeiro: Cia. Das Letras, 1996. 89 p.

REIS, João José. **A morte é uma festa**: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do séc. XIX, São Paulo, Cia. Das Letras, 1991. 357 p.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. São Paulo: Madras, 2008. 254 p.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nagô e a morte**. 11 ed. Petrópolis: Vozes, 2002. 264 p.

SISTO, Celso. **Mãe África**: mitos, lendas, fábulas e contos. São Paulo: Paulus, 2007. 143 p.

VERGER, Pierre. **Lendas africanas dos Orixás**. Bahia: Corrupio, 1997. 104 p.

UNESCO, The Oral Heritage of Gelede. Site. Disponível na Internet: <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?pg=00011&RL=00002>. Acessado em 21/08/2010.